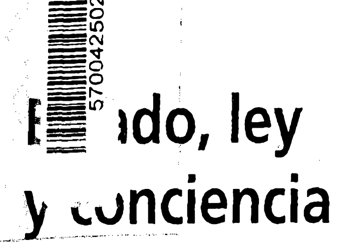
prudentia iuris



E[illegible]ado, ley y conciencia

Miguel Ayuso (ed.)



Esta colección se edita con el patrocinio de la Fundación Francisco Elías de Tejada y del Consejo de Estudios Hispánicos «Felipe II».

Este volumen ha contado con el sostén de la Fundación Speiro.

ISBN: 978-84-9768-805-5

Depósito legal: M-35862-2010

Diseño de la cubierta: ene estudio gráfico

Fotocomposición: JOSUR TRATAMIENTO DE TEXTOS, S. L.

Impresión: ELECÉ, INDUSTRIA GRÁFICA, S. L.
Polígono El Nogal - Río Tiétar, 24 - 28110 Algete (Madrid)
MADRID, 2010

LA LIBERTAD DE CONCIENCIA COMO FUNDAMENTO DEL CONSTITUCIONALISMO

Juan Fernando SEGOVIA
CONICET
Universidad de Mendoza

1. FORMULACIÓN DE LA TESIS

Sostendré la tesis de que el constitucionalismo y la libertad de conciencia [1] (o de pensamiento, que aquí se emplearán indistintamente a pesar de su diferente significado) son inseparables, se encuentran entrelazados íntimamente en el proceso histórico de la modernidad, en cuyo seno ambos aparecen [2]. Sin libertad de conciencia no habría nacido el constitucionalismo, pues el racionalismo jurídico-político que está en la base de la organización estatal fue incubado en la afirmación protestante de la libertad de conciencia. Para que el constitucionalismo emerja como la organización racional voluntaria del Estado se requiere de una libertad de creación, que previamente debe negar un orden, el orden del ser, la

[1] Para un desarrollo histórico-conceptual de la conciencia, *vid.* J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, 5.ª ed., Buenos Aires, 1964, t. I, pp. 322-326 (voz «conciencia») y 326-328 (voz «conciencia moral»).

[2] Es la combatida tesis de JELLINEK, que aquí reviso y llevo a un origen anterior al propuesto por el jurista alemán. Cfr. G. JELLINEK, *The declaration of the rights of man and citizen*, New York, 1901, cap. VIII, pp. 59 y ss.

naturaleza de las cosas, que no depende del hombre sino de Dios. El orden (natural, creado, el orden del ser) tiene que ser reemplazado por la organización emanada de la subjetividad cartesiana o kantiana, en definitiva moderna, por la norma racional que organiza la diversidad según los patrones de la conciencia emancipada del orden, libertada del ser y de Dios, y que se imponen como poder.

En realidad, como lo expuso en términos contundentes hace casi un siglo John Bagnell BURY, se trata de la «lucha constante entre autoridad y razón», esperando, según auguraba, una «victoria decisiva y permanente de la libertad». Cuando se dice razón, se dice individuo, autonomía individual, libertad individual, ciencia; y con la palabra autoridad se menta religión, intolerancia, teología, Iglesia. «La afirmación inflexible por la razón de sus absolutos derechos en todo el dominio entero del pensamiento —escribe BURY— es denominada racionalismo, y el ligero estigma que va todavía unido a la palabra, refleja la amargura de la lucha entre la razón y las fuerzas desplegadas contra ella. El término se limita al campo de la teología, porque fue en él donde la autoafirmación de la razón encontró una oposición más violenta y pertinaz. De la misma manera, el pensamiento libre, o sea, la negativa del pensamiento a ser controlado por ninguna autoridad, salvo la suya propia, tiene un sentido definidamente teológico»[3].

Lo que aparenta ser sólo un asunto jurídico-político, el constitucionalismo, nos arrastra necesariamente a planteamientos de naturaleza filosófica, incluso teológicos. Luego, se hace indispensable entrar en esta clase de consideraciones para comprender más acabadamente el origen y el significado del constitucionalismo.

2. LA CUESTIÓN FILOSÓFICA PRELIMINAR

«Let your own conscience mind you!».

(Oliver CROMWELL)

Si afirmo la conexión íntima entre libertad de pensamiento o de conciencia y constitucionalismo no es para indicar nada más que un antecedente fundamental en la formación del moderno Estado de derecho, es decir, una instancia histórica[4], lo que es cierto; sino, antes bien, pretendo

[3] J. B. BURY, *Historia de la libertad de pensamiento* [1913], Buenos Aires, 1957, pp. 23, 172 y 26.

[4] Así, se afirma que «con el desarrollo de la libertad religiosa moderna se desarrolló simultáneamente el concepto de Estado constitucional democrático». C. STARCK, «Raíces

precisar una constante histórica fundamental: el Estado constitucional no puede florecer ni subsistir sino en una sociedad que se apoya en la libertad individual de creer y pensar y de querer con independencia del orden del ser, del orden natural o creado.

A) El ser y el orden

Para probar esta afirmación es necesario recordar que la filosofía política se origina en el intento de refutar la afirmación de los sofistas según la cual el orden humano, las cosas del hombre, son convencionales, es decir, arbitrarias, relativas, no responden a ningún criterio objetivo o natural de ordenación. ARISTÓTELES primero y más tarde SANTO TOMÁS DE AQUINO, mostraron que la contingencia del obrar humano no conduce a negar principios universalmente válidos de tal obrar, principios que provienen del ser mismo de las cosas, de la realidad. Por vía antropológica, metafísica y teológica, la filosofía tradicional establece que el orden de las cosas humanas, como el de la política, es dependiente del orden del ser y de la causa primera de este orden, que es Dios [5].

No voy a repasar esta historia sino a sintetizarla. Existe un orden natural humano que se conoce racionalmente, orden que emana de la razón y la voluntad divinas, que se manifiesta como tendencias del ser o fines del obrar. Tal el fundamento de la moral, del derecho y de la política: el bien humano, la justicia y el bien común. Por tanto, no hay desconexión entre el ser y el obrar, porque el orden moral se sostiene en el orden metafísico del ser, de acuerdo a la clásica afirmación: «la operación propia de una cosa responde a su naturaleza» [6]. El punto es que la filosofía cristiana afirma la bondad intrínseca de la naturaleza, en atención a su origen y su fin [7].

Es cierto que el orden de la moralidad, del derecho y de la política es un orden que el hombre debe realizar, porque le viene propuesto, y que en su libertad puede desconocer o negar, mas ello no le priva de su carácter de bien y su relación con el ser. En todo caso, los hombres tenemos la

---

históricas de la libertad religiosa moderna», *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 47 (mayo-agosto 1996), p. 26.

[5] Cfr. H. A. ROMMEN, *El Estado en el pensamiento católico*, Madrid, 1956, pp. 196 y ss.

[6] SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, III, 84.

[7] Cfr. É. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 2004, p. 382. El contraste con el luteranismo no podría ser mayor. Las obras de Dios, afirmaba LUTERO, son deformes, malas y necias; de hecho, vivimos en la oscuridad divina. Cfr. R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Martín Lutero*, Madrid, 1973, I, p. 363.

libertad de hacer lo contrario al bien, pero ello no quita a la realidad, al ser, su *nomos* interno. También tenemos la libertad de concretarlo, como causas segundas que operan en el orden establecido por el Creador.

B) Conciencia cristiana y conciencia moderna

En este sentido, específicamente moral, la conciencia no es libre: está apegada al orden que conoce y a su Autor[8]. Por eso, como ha recordado Danilo CASTELLANO, los antiguos cristianos no hacían objeción de conciencia frente a la ley injusta, sino «objeción de la conciencia», es decir, con otros términos, testimoniaban el deber ético de respetar una ley superior —divina, natural— inscrita en su propia conciencia[9].

La moderna objeción de conciencia, en cambio, supone la autonomía moral del sujeto que se enfrenta u opone a la ley en nombre de «su» conciencia, es decir, de su opinión. Es una objeción en nombre propio, tal como la presenta CROMWELL en la frase del acápite[10]. Aquélla presupone la primacía de orden moral objetivo; ésta implica la autonomía del individuo, de su conciencia o pensamiento, tanto frente a la moral como ante el derecho, porque la objeción de conciencia moderna depende de la libertad de la conciencia y de pensamiento[11].

Si se acepta la tesis del profesor CASTELLANO, entonces hay que concluir que el problema que plantea la libertad de conciencia o de pensamiento es el de la existencia o no de un orden independiente del pensamiento, de la razón humana: un orden no convencional sino natural, en todo caso dependiente del orden de la creación, de Dios, del que los hombres participan[12]. Es este orden precisamente el que la filosofía mo-

---

[8] É. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, cit., p. 324: «expresión de la razón legisladora divina, la conciencia cristiana prescribe siempre la acción como una *obligación moral*».

[9] La distinción proviene de PÍO XI, *Non abbiamo bisogno* (1931), núm. 50; cfr. también núms. 49 y 65. Los antecedentes de la doctrina se remontan a PÍO IX, *Quanta cura* (1864), núm. 8; LEÓN XIII, *Immortale Dei* (1885), núm. 10, y *Libertas præstantissimum* (1888), núm. 21.

[10] Letter «For the Governor of Edinburgh Castle», Edinburgh, 12 de septiembre de 1650, en T. CARLYLE, *Oliver Cromwell's letters and speeches*, London, 1894, v. III, p. 64: «¡Deje que su propia conciencia cuide de usted!».

[11] D. CASTELLANO, «Obiezione di conscienza e pensiero cattolico», en *La razionalità della politica*, Napoli, 1993, cap. I.

[12] La ley natural, la ley moral, según la tradición cristiana, está inscrita por Dios en la conciencia de los hombres al crearlos. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II, q. 100, a. 1, resp.

derna niega, retomando la tesis de los sofistas: todo orden es convencional, subjetivo, arbitrario. «La conciencia moral moderna —escribe CASTELLANO— (...) no se limita a manifestar el deber sino que además pretende generarlo». Y al hacerlo, lo frustra, porque el sujeto autónomo de la modernidad no está subordinado a ninguna ley ni tiene deber alguno; luego, de su autonomía deriva «un "orden" moral nominalista y subjetivista, por tanto un no-orden» [13].

Desde esta perspectiva, la «libertad de la conciencia» no es equiparable a subjetivismo arbitrario, sino que es una libertad ligada a la verdad trascendente y la objetividad del ser. Muy distinto a lo argüido por HEGEL, por ejemplo, cuando reclama que la conciencia es «el absoluto derecho de la autoconciencia subjetiva», en el sentido de que ella, en su saber y en su querer, establece el derecho y el deber [14]. Es decir, con la filosofía moderna estamos en la antípodas de la concepción católica tradicional, pues en ésta la regla de la conciencia es lo establecido y querido por Dios, lo natural sostenido en lo sobrenatural, mientras que, en la moderna, la conciencia se manifiesta como voluntad de uno mismo, como voluntad de bien —en términos hegelianos—, es decir, como autodeterminación ética; o, más vagamente, como aquellos valores o principios personales que el individuo considera centrales. Por el contrario, en aquella otra, la conciencia está inserta en la totalidad de lo real y lo reconoce; está ordenada, además, no sólo a uno mismo, sino abierta a Dios y al prójimo; es como el espíritu corrector y pedagógico del hombre, que indica lo justo y lo injusto, es decir, la sindéresis; o bien la advertencia de la bondad o la malicia moral de un acto concreto [15].

---

[13] D. CASTELLANO, «Obiezione di conscienza e pensiero cattolico», cit., p. 37.

[14] G. W. F. HEGEL, *Filosofía del derecho* [1820], § 137, México, 1975, p. 144. Cfr. H. BUCCHEIM, *Política y poder*, Barcelona, 1985, pp. 87-90 y 101-102, que equipara erróneamente la concepción católica a la hegeliana.

[15] En SANTO TOMÁS, la conciencia es tanto hábito de los principios del obrar (sindéresis) como juicio sobre lo práctico concreto (conciencia en sentido estricto). Cfr. É. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, cit., pp. 320-322, n. 11. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, cit., I, p. 326, la identifica con la sindéresis. En palabras de GILSON, «la razón humana no llega a ser moralmente legisladora sino en cuanto es "informada" por la ley divina en todos sus grados. A título de razón natural, sigue los primeros principios de la razón práctica, a su vez sometida a la legislación divina, regla de la conciencia moral». É. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, cit., p. 301.

C) Libertad de conciencia y libertad moderna

El punto al que quiero llegar es éste: la moderna libertad de la conciencia concluye en la negación del orden y en la afirmación primaria de la libertad del sujeto para concebir, querer y actuar, esto es, para ser él el autor del orden [16]. Hay un gruesa y establecida tendencia que lleva de la autonomía moral a la libre autodeterminación, pues una vez que se sostiene que el rasgo básico de la sociedad es «el aislamiento esencial de la personalidad individual», que «el individuo es auténtico para sí mismo», se ha de concluir que la libertad es la «positiva autodeterminación de la voluntad», como escribe LASKI [17].

No hay que olvidar que el concepto moderno de libertad es negativo, que la libertad moderna es negativa [18], en el sentido que demarca el área de exclusión de la intervención de toda autoridad, sobrenatural o natural, que no sea la propia individualidad, esto es, la libre autodeterminación («buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca», según KANT) [19], sin más límite que la igual libertad de los demás. Dígase con las palabras del jurista CORWIN: el término libertad «significa la ausencia de restricciones impuestas por otras personas a nuestra independencia de elección y acción. Eso y nada más recóndito» [20].

Luego, si la libertad excluye toda coacción, rechaza necesariamente la determinación heterónoma de la conducta individual, cualquiera que sea el origen de esa determinación, incluso la que viene de Dios y del orden creado. No hay conciencia libre sino cuando ésta se autodetermina, cuan-

[16] En sentido moderno, por libertad de conciencia se entiende «la independencia del acto según la conciencia moral autónoma absolutamente, esto es, no sometida a la ley divina y a la autoridad de la Iglesia»; y, en consecuencia, el pensamiento se libera «de Dios y del orden divino de sus verdades». E. GIL Y ROBLES, *Tratado de derecho político según los principios de la filosofía y el derecho cristianos*, cit., t. I, p. 215. O como escribe HEGEL: «Cada uno puede extraer de ella [la Biblia] las enseñanzas que necesita y cada uno debe tener derecho de moldear de acuerdo con el texto su conciencia». HEGEL, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, 1976, sec. III, cap. I, p. 423.

[17] H. LASKI, *La libertad en el mundo moderno* [1930], 2.ª ed., Buenos Aires, 1946, pp. 25, 27, 29.

[18] Cfr. D. CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos*, Madrid, 2004, cap. I; y J. F. SEGOVIA, «La libertad liberal», en VVAA, *Actualización interdisciplinaria en filosofía*, Mendoza, 2000, vol. I, pp. 191-211.

[19] I. KANT, «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"» [1793], en *Teoría y práctica*, 2.ª ed., Madrid, 1993, p. 27.

[20] E. S. CORWIN, *Libertad y gobierno*, Buenos Aires, 1958, p. 30.

do ella pone su dirección y acepta sus límites. Podrá aceptar la conciencia el orden de la creación, pero éste ya no rige independientemente de la conciencia, sino que tendrá carácter normativo desde que la conciencia individual lo acepte[21]. Y así ocurrió efectivamente en la primera modernidad, «el poder creador original de Dios se confunde con la autonomía creadora del espíritu humano y es sustituido por esta autonomía. No reconociendo un orden objetivo del ser, que controle la razón humana, es ésta la que mide sus propios actos, y así el vínculo, la conexión entre *ens*, *bonum* y *verum*, se rompe en dos pedazos. La autonomía moral del puro *ego* —concluye ROMMEN— se fundamenta en cuanto está sujeto únicamente a su propia ley»[22].

El rompimiento, como enseña Cornelio FABRO, tiene su raíz en la crisis nominalista a fines del medievo, que provoca la antítesis y la dilaceración, en el interior de subjetividad humana, entre intelecto y voluntad —que sigue a la previa escisión total entre intelecto y realidad—, de modo tal que el intelecto ya no se aferra, no se asimila, no se interna ni se configura a la realidad subyacente. En el terreno teológico —que ahora abordaremos— esto significa que el Dios nominalista no puede ser objeto de conocimiento; la existencia de Dios proviene de una aceptación extrínseca, es un acto de fe, una decisión fideísta[23].

3. LA CUESTIÓN HISTÓRICO-TEOLÓGICA: LA REFORMA PROTESTANTE Y LA PÉRDIDA DEL ORDEN Y LA AUTORIDAD

> «Lo que Dios ha dejado libre, libre debe seguir; pero si alguien te lo prohíbe o manda, como hace el Papa, el anticristo, entonces hay que hacer lo contrario».
>
> (Martín LUTERO)

> «Todo esto es el contenido esencial de la Reforma. El hombre está destinado a ser libre a través de sí mismo».
>
> (G. W. F. HEGEL)

[21] Con LUTERO, escribe HEGEL, se estableció el principio de que el contenido de la religión «es algo de vigencia presente, de lo que puedo convencerme dentro de mi interioridad y que todo cuanto sucede debe retrotraerse a ese fundamento interior humano». Cfr. *Filosofía de la historia*, cit., sec. III, cap. III, p. 446.

[22] H. ROMMEN, *El Estado en el pensamiento católico*, cit., p. 206.

[23] C. FABRO, *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, a cargo de Marco NARDONE, Udine, 2007, p. 49.

En su libro sobre el origen de las declaraciones de derechos había observado JELLINEK que el «individualismo soberano, en la esfera religiosa, condujo a consecuencias prácticas de extraordinaria importancia. De sus principios resultó ulteriormente la exigencia de una irrestricta libertad de conciencia y de su reconocimiento; y luego la imposición de esta libertad como un derecho que ningún poder terrenal concedía y que, por tanto, tampoco restringía»[24].

¿Qué es esta afirmación sino una comprobación en sede histórica del magisterio de PÍO XII y de la tesis filosófica de CASTELLANO? Cuando la soberanía o autonomía del individuo se plantea en el terreno religioso resulta de ella la libertad de conciencia o de pensamiento esgrimida como libertad del creyente y/o como derecho natural. Y la irrestricta libertad de conciencia conlleva la negación del orden moral objetivo, que se traduce en la libertad religiosa; y ésta es el nexo al constitucionalismo, al orden convencional, racional, del Estado[25].

Es inevitable considerar la libertad de conciencia en la Reforma protestante, pues de ésta nace aquélla en su formulación moderna, es decir, arranca de la justificación por la sola fe como afirmación y aceptación de la conciencia individual de las verdades reveladas. En palabras de LESER, el protestantismo ha descubierto la más alta de todas las verdades de la religión, a saber, «que en lo íntimo de la personalidad es posible el acceso directo al conjunto de la conexión vital redentora y que, por tanto, más allá de todas las relaciones visibles, se desarrolla una comunidad religiosa de tipo espiritual que no tiene menester de una comunidad autoritaria visible»[26].

---

[24] G. JELLINEK, *The declaration of the rights of man and citizen*, cit., p. 60.

[25] Afirma GIL Y ROBLES: «Desde 1791, todas las constituciones proceden de una convención y toda ley constitucional desligada del pasado aparece con la pretensión y traza de legislar por primera vez racionalmente y según la naturaleza del hombre, por pacto de los asociados entre sí y por pacto entre éstos y los poderes que crean o consienten». E. GIL Y ROBLES, *Tratado de derecho político según los principios de la filosofía y el derecho cristianos* [1899], 3.ª ed., Madrid, 1961, t. I, p. 222. Ésta es la nota típica del constitucionalismo: el convencionalismo, aunque su origen puede con propiedad remontarse más atrás, al menos a 1776.

[26] Cit. en E. TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno* [1911], México, 1979, pp. 35-36, nota. TROELTSCH confirma esta interpretación. Pese a la distinción entre el viejo protestantismo y el moderno, la herencia de aquél pasa a éste y se convierte en fermento religioso y político hasta nuestros días. «Haciendo el saldo total, podemos decir que la religión personalista de la convicción y de la conciencia, que se apoya en la historia pero que no se anquilosa dogmáticamente, representa la religiosidad que corresponde a la cultura individualista moderna», y es éste el auténtico legado del luteranismo, según dice TROELTSCH, *ibid.*, p. 106.

A) La negación del orden por el pecado

LUTERO, a partir de una concepción voluntarista de Dios heredada de la escuela de OCKHAM, de un Dios que es potencia absoluta o ilimitada[27], ora inescrutable por la razón pecadora (*Deus absconditus*)[28], ora Autor de una ley de imposible cumplimiento en sus exigencias; LUTERO acaba concibiendo todo orden como meramente exterior, sin valor intrínseco propio, pues la «vida, validez, fuerza y virtud» del orden se miden por «su utilización correcta»[29]. Y ello vale tanto para el orden eclesiástico como para el orden natural y el político. Todo orden válido es un orden impuesto y útil; no hay un orden moral objetivo y si lo hubiera chocaría con la naturaleza perversa, pecadora, del hombre, porque el hombre no solamente es incapaz de cumplir la voluntad divina, sino que no puede más que pecar, es pecado, completamente indigno, y sólo rescatado por la gracia divina[30]. Pero se trata de una gracia que nace de la convicción de la conciencia libre.

Es el pecado el que vuelve imposible el orden físico y humano. Para LUTERO, «haciendo buenas obras pecamos», pues en el hombre no hay más que «la absoluta privación de toda rectitud y fuerza en todas las potencias del alma y del cuerpo; y, además, la propensión al mal, la náusea del bien, el hastío de la luz y de la sabiduría, el amor del error y de las tinieblas, la fuga y abominación de las buenas obras»[31]. Tal como sostiene TROELTSCH, es propio del protestantismo la afirmación de la corrupción intrínseca de lo natural, dejado a su propia suerte, que para ser redimido depende de la potencia sobrenatural. Es, por cierto, en el plano religioso, una invitación al ascetismo (si no al fatalismo), pero con acento individualista, porque no hay regla, no hay ley, todo «queda abandonado a la conciencia de cada uno»[32]. Es decir: libertad y voluntarismo, libertad que es árbitro de sí misma y que se disuelve en el enigma de la

---

[27] J. L. LÓPEZ ARANGUREN, «La ética protestante», en V. CAMPS (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, 1988, vol. 1, pp. 492-493.

[28] El Dios escondido de LUTERO no tiene nada que ver con el de SAN PABLO, porque es el Dios del nominalismo y del voluntarismo absolutos, refugio incondicionado, ciego, de la desesperación moral. C. FABRO, *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, cit., pp. 50-51.

[29] Cit. en S. WOLIN, *Política y perspectiva*, Buenos Aires, 1973, p. 171.

[30] Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, II: *La reforma*, México, 1986, pp. 9-11.

[31] Cit. en R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Martín Lutero*, cit., I, pp. 231-232.

[32] E. TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, cit., p. 48.

gracia santificante, libertad que se confunde en la fe (*fiducia*), en la gracia salvífica[33].

Tenemos aquí un primer despliegue de la libertad de conciencia luterana: la negación del orden en virtud de las malignas disposiciones de los seres creados, que es lo opuesto a la conclusión de la filosofía medieval[34]. Ahora bien, ¿a qué se atendrá la conciencia en la persecución de la salvación? Si el hombre es pecado y Dios se nos revela como una Ley de imposible cumplimiento, ¿cómo somos salvados? Hay que tener presente que la revelación de Dios está contenida en Su palabra y que Su Ley se confunde, en LUTERO, con la Biblia, sólo con ella[35], de modo tal que la Ley se entiende a la luz del Evangelio y no el Evangelio a la luz de la Ley[36], porque la gracia no puede entenderse desde el pecado. Con la Reforma aparece esta concepción de una gracia que salva pero no cambia al hombre, de una justicia que rescata la corrupta naturaleza humana pero no la restaura, de un Cristo que perdona al pecador las heridas del pecado pero sin curarlas[37].

B) La negación de la autoridad: *sola Scriptura* y *sola fides*

En todo caso, el orden de la creación es sustituido por la Biblia, como si el ser no pudiera ser entendido, penetrado, más que con la palabra revelada, por la fe como aceptación extrínseca, porque la Biblia es la «prolongación visible de la encarnación de Dios». A esto TROELTSCH lo ha llamado «bibliocracia», la revelación administrada en el luteranismo por la «acción puramente interna y espiritual de la palabra de Dios»[38]. Brilla

---

[33] C. FABRO, *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, cit., p. 44. Por su parte, CALVINO concibe al orden de un modo institucional, no como recta disposición de las partes a su fin, sino como «la regla y la ley del buen gobierno», es decir, un sistema de gobierno válido para la fe tanto como para la política, para la Iglesia y para el Estado, pero orden sin autoridad, sin cabeza, sin unidad. El orden no es la recta disposición de las cosas, sino la imposición de la ley en la comunidad cristiana. Cfr. S. WOLIN, *Política y perspectiva*, cit., pp. 185 y 205; y E. TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, cit., p. 49.

[34] Teniendo en vista la tesis luterana, escribe GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, cit., p. 384, de los filósofos y teólogos medievales: «Defensores acérrimos de la gracia, no lo eran menos de esa naturaleza creada por Dios, doblemente preciosa después de que un Dios murió para salvarla».

[35] Cfr. E. ZULETA PUCEIRO, *Razón política y tradición*, Madrid, 1982, pp. 119-122.

[36] Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., p. 16.

[37] É. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, cit., p. 383.

[38] E. TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, cit., pp. 32 y 43.

aquí el nominalismo de LUTERO en la negación de la capacidad intelectual para conocer el orden creado [39].

De ahí la justificación por la fe: el hombre se salva sólo por la fe, *sola fides*; si la Ley le condena, la gracia le perdona en la medida que la conciencia se abre al Evangelio. Es decir, la conciencia es capaz de recibir la justicia de Dios y el hombre es así redimido, independientemente de las obras —del todo inútiles en el pecador—, sólo por la gracia divina. Esto es, como dijera Lutero, justificación imputativa, extrínseca, no ontológica, aunque más tarde tenga un giro interior o intimista [40]. Con la fe viene la santificación, en la libertad de la conciencia que recibe al Salvador a través de Su palabra [41].

En este segundo despliegue de la libertad de conciencia luterana hay otra consecuencia: la afirmación de la conciencia libre corre aparejada a la negación de la autoridad. El significado teológico de la libre interpretación bíblica y la salvación por la *sola fides* es el subjetivismo en la fe, la quiebra de la tradición y la ausencia de magisterio; es decir, la negación de toda autoridad que no sea la que libremente acepta la propia conciencia. El protestantismo no resuelve el problema de la salvación al modo católico, sino que se remite, en palabras de TROELTSCH, a «una decisión personal de fe sencilla y radical que, realizada con efectiva seriedad, nos proporciona la certeza del perdón de los pecados en Cristo gracias a la sobrenatural revelación divina de la Biblia, y saca de esa certeza todas las consecuencias éticas de la reconciliación y de la unión con Dios en el ánimo» [42].

La conciencia, con el protestantismo, ya se ha liberado de la autoridad religiosa, de la Iglesia —que ahora no es más que una asociación voluntaria de personas que acuerdan en unas mismas creencias y en similares cultos— [43]. Y la conciencia libre va camino a la libertad religiosa a

---

[39] Cfr. C. FABRO, *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, cit., pp. 39 y 41.

[40] R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Martín Lutero*, cit., I, pp. 233 y 245. Es la doctrina de LUTERO en el *Tratado de la libertad cristiana* (1520): si por la fe el hombre es libre, no hay necesidad de obrar para ser justo y para salvarse; la gracia, la justicia, la paz y la libertad de todas las cosas se conceden graciosamente al que cree y confía. ID., I, p. 518.

[41] E. TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, cit., pp. 39-40: «La decisión fideísta recibe la salvación como un aseguramiento objetivo de la misma por la Biblia, y excluye en este sentido toda acción humana, convirtiendo la salvación en algo independiente del hombre y sólo dependiente de Dios». Éste es el fundamento de la doctrina luterana de la predestinación, más tarde retomada por ZWINGLIO y CALVINO.

[42] *Ibid.*, cit., p. 39.

[43] La destrucción de la Iglesia como institución visible y con jurisdicción y poder propias, unida a la disolución del sacerdocio y la jerarquía, es fundamental en el sistema

través de la tolerancia y la libertad de pensamiento, porque, según enseña HEGEL, «caducan todas las relaciones [del espíritu humano] con la exterioridad», y en consecuencia «ahora es el corazón, la palpitante sensibilidad interior del ser humano que puede y debe llegar a tener derecho sobre la verdad»[44]. La Reforma predica, en la versión luterana especialmente, una fe sin intermediarios, una experiencia religiosa intensamente personal basada en la relación directa del individuo con Dios a través de la Biblia. El sacerdocio de los creyentes —más definitivo en LUTERO que en CALVINO— responde a la misma convicción de la fe como una disposición interior de la conciencia que inclina a Dios.

C) Decisión fideísta y libertades de conciencia y de religión

No quiero decir con esto que los primeros reformadores, especialmente LUTERO y CALVINO, fuesen abiertamente favorables a la libertad religiosa. Es sabido que en vida sostuvieron diversas opiniones según la situación les fuese propicia o desfavorable en el plano político. Si lo primero, confesionalidad del reino o república; si lo segundo, tolerancia y/o resistencia pasiva o activa[45]. Es sabido, también, que tenían concepciones diferentes sobre la Iglesia: una comunidad voluntaria de fieles invisible en LUTERO, visible en CALVINO.

Sin embargo la libertad religiosa ya anida en el argumento protestante de la libertad de conciencia, de la *sola Scriptura* y la libre interpretación[46]; que, además, viene reforzada por la doctrina luterana de la salvación por la sola fe y la calvinista de la predestinación. Sobre este terreno laborarán los filósofos protestantes o ateos: un HOBBES, un SPINOZA, un LOCKE, un BAYLE, etc. Toda la Reforma respira del aire individualista. «La exaltación de la vida interna del alma, la invisibilidad de la Iglesia, la exclusión de la Iglesia organizada jerárquicamente como el mediador entre el

---

religioso y político protestante. Cfr. Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pp. 16-18.

[44] G. W. F. HEGEL, *Filosofía de la historia*, cit., sec. III, cap. I, p. 421.

[45] Cfr. Q. SKINNER, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, cit., pp. 9 y ss., 195 y ss.

[46] Escribe J. B. BURY, *Historia de la libertad de pensamiento*, cit., p. 87: «Si nos decidimos contra Roma, debemos hacerlo por medio de la razón; pero una vez que la ejercitamos en este campo, ¿por qué hemos de pararnos donde LUTERO o CALVINO o cualquiera de los otros rebeldes lo hicieron, a menos que supongamos que uno de ellos fue inspirado? Si rechazamos las supersticiones que ellos rechazaron, no hay nada excepto su autoridad que nos impida el desechar todas o parte de las supersticiones que ellos retuvieron».

alma individual y Dios, la profecía entusiástica y el resurgir evangélico en la comunidad religiosa, con la negación de los sagrados oficios instituidos por derecho divino —explica ROMMEN—, todo esto lleva al abierto individualismo religioso y al democratismo igualitario en la comunidad religiosa»[47].

La doctrina luterana de la justificación por la sola fe es clave: ella elimina todo intermediario entre la conciencia individual y Dios; ya no cuenta el sacerdocio, la Iglesia, tampoco el Estado. La fe nace de la inclinación individual de la conciencia que nos eleva hasta Dios. «Nadie da ni puede dar órdenes al alma —escribió LUTERO—, a menos que pueda mostrarle el camino hacia el cielo; pero esto ningún hombre puede hacerlo; solamente Dios. Por consiguiente, en cuestiones relativas a la salvación de las almas, no se aceptará ni se enseñará otra cosa que la Palabra de Dios»[48]. La doctrina calvinista de la justificación por la fe, en conexión con la predestinación, vuelve, además, innecesaria toda mediación entre el hombre y Dios en vista de la salvación, aunque Iglesia y Estado tengan un papel más importante que en el luteranismo. La certeza de la predestinación opera como una gracia que, recibida, ya no puede perderse, de modo que la justificación es la seguridad de la salvación[49].

Ninguna autoridad puede interponerse entre la conciencia individual y Dios, que es quien nos adoctrina. La Reforma, en interpretación de HEGEL, es una reacción «contra la esclavitud de la autoridad, puesto que el espíritu ha perdido su libertad»[50]. En suma: la razón humana, la conciencia, se separa del orden natural, del orden ético objetivo, y toma en la Biblia su único asidero para la salvación: en LUTERO, porque la razón está nublada por el pecado y la imposibilidad de arrepentimiento sincero; en CALVINO, porque los elegidos se justifican por la fe, un fatalismo voluntarista que sirve de andamiaje al orden socio-político.

En este ámbito, en principio teológico y filosófico, pero fácil y rápidamente desplazable hacia lo moral y lo político, hablar de subjetividad supone hacerlo de la conciencia: la conciencia se ha emancipado del orden establecido por Dios, del orden natural; y una conciencia libre del mandato divino está en condiciones de establecer todo sobre nuevas bases. Sí así ha sucedido con los dogmas, las normas y las formas de la religión,

---

[47] H. ROMMEN, *El Estado en el pensamiento católico*, cit., p. 645.

[48] Cit. en S. WOLIN, *Política y perspectiva*, cit., p. 165.

[49] J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, 3.ª ed., Madrid, 1963, pp. 104-106.

[50] G. W. F. HEGEL, *Filosofía de la historia*, cit., sec. III, cap. I, p. 419.

¿cómo no habría de ocurrir con las normas y las formas políticas, con la ley, el Estado y su organización?

Decir que la libertad de conciencia es sólo una reacción contra la subordinación del Estado a la Iglesia es afirmar una parte —pequeña y en, ciertos casos, falsa— de la verdad, porque en realidad esa libertad sólo se alcanza a comprender como rebelión de la conciencia o razón contra todo lo que ella no establezca, fije y disponga con carácter de verdadero en el sentido de aceptado y querido subjetivamente. La conciencia es incoercible y nadie puede someterse a los dictados de otro hombre.

Resulta finalmente del pensamiento de la Reforma la separación de ética y política o, mejor dicho, la inoperancia de la ética cristiana, carente de significación para la política. La ética se ha vuelto asunto personal que vale en el plano individual pero no se vuelca a lo social y político. «El hombre —afirma ROMMEN— se convierte ahora en la medida de todas las cosas y de todos los actos; pero no es el hombre en el sentido tomista de la naturaleza humana como causa *finalis* y *exemplaris*, sino el hombre como una entidad empírica en su factualidad. Con este pensamiento, la idea del orden, metafísica y moralmente objetiva, desaparece en favor del orden subjetivo de las ideas perpetuamente cambiantes. El espíritu humano es un soberano contra el mundo, y especialmente contra el mundo social y moral»[51]. Hemos vuelto a PROTÁGORAS, ha renacido la sofística y, con su regreso, ha triunfado el convencionalismo. La puerta de su reingreso ha sido la libertad de conciencia protestante, con su optimismo irracional e inmoral[52].

4. DE LA TEOLOGÍA PROTESTANTE A LA FILOSOFÍA RACIONALISTA

«Cada uno ha de determinarse bajo sus propias luces».

(Pierre BAYLE)

El historiador John DUNN afirma que desde LOCKE hay dos grandes corrientes de pensamiento que fundan la libertad de pensamiento en argumentos seculares. La primera recurre a la capacidad de juicio del individuo y al ideal de la autonomía humana, como en KANT y sus segui-

[51] H. ROMMEN, *El Estado en el pensamiento católico*, cit., p. 205.

[52] Efectivamente: inmoral, como explica GILSON a propósito de LUTERO: «Donde no hay voluntad libre, no hay lucha contra los vicios o la conquista de las virtudes, y no queda lugar alguno para la moral». É. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, cit., p. 383.

dores. La segunda utiliza la explicación de las libertades modernas, al estilo de CONSTANT, de modo que la libertad de pensamiento se vuelve un derecho, aunque el argumento pueda derivar hacia un utilitarismo de tipo consecuencialista, como el de John Stuart MILL. Sin embargo, ambas tendencias no pueden desligarse completamente de la base en la cual la asentó John LOCKE[53].

A) Locke y la tolerancia religiosa

¿Qué sostenía LOCKE? «Ningún hombre puede, aunque quiera, conformar su fe a los dictados de otro hombre», afirmaba LOCKE en 1690, reiterando un argumento contra la tradición y toda autoridad humana que venía exponiendo desde su ensayo sobre la ley natural[54], aplicado ahora a la religión, porque tratándose de la salvación eterna, cada uno debe poder adorar a Dios en la forma que está persuadido que es aceptable. Es la afirmación del individualismo religioso de raigambre protestante: «El cuidado, por tanto, del alma de cada hombre —sostiene LOCKE— le corresponde a él mismo y debe serle dejado a él solo»[55].

Más claro aún: no se trata del capricho individual sino de la conciencia personal, de la adhesión consciente a una religión que provoca la confianza de la persona y, consiguientemente, la atracción hacia su culto. «Ningún camino por el que yo avance en contra de los dictados de mi conciencia —asegura LOCKE— me llevará a la mansión de los bienaventurados». Es mi conciencia la guía y ella cuenta con los plácemes de Dios. «Solamente la fe y la sinceridad interior procuran la aceptación de Dios»[56]. Es decir, Dios no ha establecido ninguna religión entre los hombres y es la conciencia la que, eligiendo, al encontrar la aprobación divina, acabará validando la religión[57]. Luego, el mandato es seguir la pro-

---

[53] J. DUNN, «The claim to freedom of conscience: freedom of speech, freedom of thought, freedom of worship?», en *The history of political theory and other essays*, Cambridge, 1996, pp. 116-117.

[54] LOCKE, *Carta sobre la tolerancia* [1689], 2.ª ed., Madrid, 1991, p. 10. Cfr. ID., *La ley de la naturaleza* [1664], Madrid, 2007, c. II, pp. 21 y ss. Más adelante, en la *Carta sobre la tolerancia*, cit., p. 50, insiste LOCKE en que el cuidado de la salvación pertenece únicamente a la persona individual, lo que no significa rechazar consejos o exhortaciones de otros, sino ratificar que «cada hombre tiene en esto la autoridad suprema y absoluta de juzgar por sí mismo».

[55] LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*, cit., pp. 25 y 26. Según DUNN, «The claim to freedom of conscience...», cit., p. 105, es un argumento fuertemente arminiano.

[56] LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*, cit., p. 33.

[57] Al concluir la carta, no obstante, LOCKE introduce una variación de gran importancia. «No puedo dejar de maravillarme —escribe— de la enorme arrogancia de aquellos

pia conciencia, porque quien hace lo que su conciencia le enseña como correcto, «es aceptable al Todopoderoso, de cuyo placer y aceptación depende su felicidad eterna»[58].

Lo fundamental en cuanto a la religión es esa convicción meramente interior, subjetiva, pues la aceptación de Dios no tiene exteriorización alguna y es intransferible; cada conciencia sabe si Dios aprueba la forma de culto que le rinde. Sin embargo, tiene una consecuencia formal en cuanto al Estado: como éste no tiene más propósito que asegurar a los hombres «la posesión de las cosas de esta vida», todo lo relativo al cuidado del alma y a las cosas del alma, «ni pertenece al Estado ni puede serle sometido, es dejado enteramente a cada uno». De esta manera, la libertad de conciencia se perfila como derecho natural, como una libertad negativa, tal como LOCKE la formula: «A nadie debiera obligársele en materia de religión, ni por la ley ni por la fuerza». No es competencia del Estado ni de las iglesias, sino de la conciencia individual: es ésta la que define lo que es agradable a Dios, no la autoridad, sea la civil sea la religiosa[59].

A esta altura, pese a la brevedad de la carta de LOCKE, parece suficientemente probado que el pensamiento ilustrado, al afirmar la libertad de conciencia, arrastra consigo la libertad de creencia, que acabará en la libertad religiosa y de opinión, todas ellas contenidas, de uno u otro modo, en la libertad de pensamiento. En LOCKE se percibe ese pasaje: afirmada la libertad de conciencia, que es sin duda el más importante

que piensan que por sí mismos pueden explicar las cosas necesarias para la salvación mejor que el Espíritu Santo, sabiduría infinita y eterna de Dios». *Ibid.,* cit., p. 70. A primera vista (incluso a segunda), la afirmación contradice todo lo dicho antes; porque aun manteniendo que cada uno puede creer cualquier cosa sobre la salvación en tanto Dios lo conforte se salvará, ¡pobre de aquellos que busquen la salvación fuera de la Palabra revelada por el Espíritu Santo! En realidad, la referencia de LOCKE es al reaseguro protestante, la «bibliocracia», porque de lo que se trata es de atar la salvación a la piedra de la Biblia. «El que no niega nada de lo que las Sagradas Escrituras enseñan en palabras expresas, ni causa una separación por algo que no está manifiestamente contenido en el texto sagrado», ese no es hereje ni cismático, afirma en *ibid.*, p. 71. Es decir, los herejes son los católicos y no los protestantes. Sobre el principio de la *sola Scriptura*, *vid. ibid.*, pp. 15 y ss.

[58] *Ibid.,* p. 52. La religión, para LOCKE, es «la persuasión interna de la mente», *ibid.*, p. 10.

[59] *Ibid.*, pp. 53 y 58. Fiel a su protestantismo, LOCKE dice de la iglesia que es «una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a Él y eficaz para la salvación de las almas». *Ibid.*, p. 13. Nótese que la aprobación de Dios viene de la satisfacción de la propia conciencia, pues ¿de qué otra manera entender el pasaje en el que afirma que hay que rendir culto a Dios de la manera que el hombre juzga aceptable a Él?

derecho individual —aun cuando se la restrinja a la libertad de culto—, se sigue la libertad de creencia, porque «si podemos decir abiertamente la verdad, como deben hacerlo los hombres entre sí, ni los paganos ni los mahometanos ni los judíos deberían ser excluidos de los derechos civiles del Estado a causa de su religión». La conclusión no puede sino ser la aprobación de la libertad religiosa junto a las de pensamiento y de expresión, porque no es la libertad sino la intolerancia, la causa de las guerras y revoluciones. «No es la diversidad de opiniones (que no puede evitarse), sino la negativa a tolerar a aquellos que son de opinión diferente (negativa innecesaria) la que ha producido —asegura LOCKE— todos los conflictos y guerras que ha habido en el mundo cristiano a causa de la religión»[60].

B) Spinoza y la libertad de conciencia

En ese mismo siglo XVII, pero unas décadas antes, Baruch SPINOZA, de origen judío, filósofo cartesiano de profesión, formularía las ideas protestantes sobre la libertad de conciencia extrayendo sus consecuencias políticas, y ahondando en sus diferentes aristas, radicalizándolo[61]. Al igual que en el caso de LOCKE tomaré un texto, su *Tratado teológico-político*, aparecido en 1670.

El carácter incoercible de la conciencia individual, particularmente en los asuntos religiosos, es el principio del cual parte SPINOZA, que rápidamente se convierte en derecho y el más importante de éstos. Cada cual tiene «el pleno derecho de pensar libremente», derecho irrenunciable que constituye a cada persona en «su autoridad suprema», excluyente de toda intervención ajena a uno mismo[62]. Este derecho es expuesto en términos protestantes, porque es el libre examen de las Escrituras, de acuerdo a una única regla aceptable, «la luz natural común a todos los hombres», de donde se excluye por innecesaria «toda luz sobrenatural y toda autoridad extraña»[63].

---

[60] *Ibid.*, pp. 63-64 y 65. Luego, hay que rectificar la tesis de J. DUNN, «The claim to freedom of conscience...», cit., pp. 102, 105, 111, quien constriñe la libertad de conciencia en LOCKE a la libertad de culto.

[61] Sobre el protestantismo de SPINOZA, *vid.* el comentario de T. L. FRAMPTON al libro de G. HUNTER, «Radical protestantism in Spinoza's thought», en *Ars Disputandi*, núm. V/6 (2006).

[62] B. SPINOZA, *Tratado teológico-político* [1670], Buenos Aires, 1977, VII, § 91, p. 139.

[63] *Ibid.*, VII, § 93, p. 140.

No interesa aquí la sutileza de SPINOZA —que reaparece en LOCKE— por la que se distingue el aspecto interior del aspecto exterior de la religión, que éste puede ser controlado por el Estado; ya que lo relevante es la vital importancia que ha cobrado la interior libertad de conciencia en la configuración del sujeto, de la religión o creencia, del Estado y del sistema jurídico.

Más claro aún que en LOCKE se presenta en SPINOZA la contraposición entre fe y razón, que lleva necesariamente a contraponer religión y filosofía o, lo que es lo mismo para SPINOZA, «obediencia y piedad» frente a «la verdad», y al oponerse, la fe deja de ser impedimento al libre filosofar, «la fe da a todos la libertad plena de filosofar», es decir, «de pensar sobre todas las cosas lo que le parezca conveniente» [64]. La fe, expandiéndose, se convierte en el ámbito del libre pensamiento o, a la inversa, no hay más libertad de pensar que la fe [65].

Ahora bien, SPINOZA extrae de ello consecuencias para la religión y para la filosofía.

En cuanto a la religión, reducida la fe a la obediencia y a la piedad (o, lo que es lo mismo, a la justicia y a la caridad), se revela como un ámbito interior, propio del pensamiento, que es libre. El Estado controla y limita solamente el obrar y también las palabras cuando ellas afectan los intereses del Estado. Lo que supone una completa inversión de la tradicional doctrina católica, porque ahora «el bienestar del pueblo es la suprema ley a que deben sujetarse todas las leyes divinas y humanas» [66]. Luego, la piedad y la obediencia quedan sometidas a los decretos del gobierno estatal, que es quien juzga respecto «de la piedad y de la impiedad, de la justicia y de la injusticia». No es extraño, entonces, que SPINOZA propugne la religión de Estado apropiada a la utilidad pública [67].

En lo que toca a la filosofía, el punto de partida es la doctrina inicialmente expuesta: existe en el hombre el derecho natural, que no puede abdicar y tampoco enajenar, de usar la inteligencia, imprescriptible facultad de la Naturaleza consistente en «razonar libremente las cosas», el libre derecho «de juzgar por sí mismo», que hace a cada individuo «dueño de sus pensamientos» [68]. Mas por lo dicho anteriormente, tal derecho debe ser compatible con la suprema ley del Estado que es la salvación

---

[64] *Ibid.*, XIV, § 39, p. 226.
[65] *Ibid.*, XX, § 23, p. 309.
[66] *Ibid.*, XIX, § 24, p. 295.
[67] *Ibid.*, XIX, §§ 27, 42, 49, pp. 296, 299 y 300.
[68] *Ibid.*, XX, §§ 2, 3, 8, pp. 304-305.

o bienestar popular; de manera que el uso de tal libertad no ha de comprometer la tranquilidad pública y al soberano, pues el fin del Estado no es más que la libertad [69]. Pero bien entendido que se trata de la libertad interior, de conciencia y de pensamiento, porque el raciocinar y el juzgar son connaturales al hombre, mientras que el obrar queda sometido —por voluntaria resignación de los individuos— al control del Estado [70]. Los individuos, en un Estado así constituido, gozarán de la más importante libertad, «la libertad de la razón» [71].

SPINOZA, a mi juicio, es quien más se aproximó a la forma moderna de Estado, cuando postuló cuál era la mejor constitución. La componen tres actores: la religión, encerrada en el recinto privado de la piedad y la obediencia; el Estado, limitado al bienestar público sin entremeterse en las cosas sagradas o profanas salvo en cuanto a los actos; y el individuo libre pensador, porque el Estado ha de permitir, «en lo restante, pensar y expresar libremente el pensamiento» [72].

A los fines de nuestra tesis, los autores racionalistas e ilustrados confirman —unos más enfáticamente que otros— esos dos rasgos que había engendrado la Reforma: la negación de toda autoridad que no sea la de la propia conciencia o pensamiento, y la inexistencia de un orden del ser, de un orden natural, porque el pensamiento es libre y no está encadenado a nada dado como preexistente a sí mismo. Como ya se percibía en LUTERO, emergen el individuo y el Estado, la conciencia libre y la regulación pública de las conductas, los derechos del hombre y los poderes de la justicia [73], pero desconectados y en un desequilibrio permanente, por el conflicto que supone la moralidad individual que busca establecerse como ética social, y la moralidad estatal que se impone como regla de conducta individual. Y todo esto en un contexto en el que el bien se ha vuelto una categoría subjetiva, es decir, definida por cada individuo a través de su razón [74].

---

[69] *Ibid.*, XX, §§ 9, 10, 12, p. 308.

[70] *Ibid.*, XX, § 14, p. 307. Lo que vale también para la libertad de expresión del pensamiento: los hombres pueden decir lo que piensan siempre que no turben la tranquilidad pública, concepto del que juzga el Estado y sólo él. *Ibid.*, XX, § 43, p. 313.

[71] *Ibid.*, XX, § 22, p. 308

[72] *Ibid.*, XX, § 46, p. 314.

[73] Como dice DUNN respecto de LOCKE, se encuentran frente a frente el creyente individual, intérprete de los requisitos de la salvación de su propia alma, y el gobernante político, intérprete de la demandas del bien público. J. DUNN, «The claim to freedom of conscience...», cit., p. 112.

[74] Afirma SPINOZA que lo bueno y lo malo «no indican nada positivo en las cosas, al menos consideradas en sí mismas, y sólo son modos de pensar», de pensar lo útil. B. SPI-

5. MODERNIDAD, ESTADO Y LIBERTAD DE CONCIENCIA

> «Alemania sería un desierto cubierto de despojos de católicos, reformistas y anabaptistas muertos entre sí, si la Paz de Westfalia no hubiera procurado al fin la libertad de conciencia».
>
> (VOLTAIRE)

La formación del Estado y del constitucionalismo supone ese panorama teológico, filosófico e ideológico apuntado en los anteriores apartados, es decir, un pensamiento inmanentista, antimetafísico, antiteológico, en el que se pretende fundar el orden político-jurídico [75].

Volviendo al pasaje de JELLINEK antes citado, éste comenzaba afirmando que el origen de las libertades modernas había de buscarse en el individualismo en la esfera religiosa. La ruptura de la unidad religiosa de la Cristiandad, por consiguiente, es el acontecimiento fundamental que prepara el camino al constitucionalismo como organización racional (convencional) del Estado. En efecto, la quiebra de esa unidad por la Reforma protestante (1517) es seguida de la Paz de Westfalia, pero no en el sentido de que ésta «sanciona un relativismo político preparado para transferirse al plano religioso y moral» [76]. La enmienda a esta afirmación es clara, porque precisamente el proceso histórico-ideológico fue a la inversa: el relativismo religioso ya existía un siglo antes de Westfalia (1648) por obra de la Reforma, y ese relativismo religioso había engendrado un relativismo moral perceptible en el plano de las relaciones políticas, como lo reconocía VOLTAIRE [77] y se aprecia en la historia de Europa, especialmente en Alemania, Inglaterra y Francia, entre otros países [78].

NOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico* [1677], 7.ª ed., Buenos Aires, 1980, pp. 258-259, 291 y ss. Lo bueno y lo malo no vienen de Dios, porque Él es indiferente o neutral en términos morales: en Dios no hay amor ni odio, certifica SPINOZA, *ibid.*, p. 374.

[75] Cfr. P. G. GRASSO, *El problema del constitucionalismo después del Estado moderno*, Madrid, 2005, p. 49, y, más ampliamente, pp. 79-91.

[76] Según afirma A. CARIOLA, «El derecho natural y la historia. La afirmación de la libertad de conciencia en el Estado democrático», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 116 (abril-julio 2002), p. 118. Corrige el aserto A. BARRERO ORTEGA, «Origen y actuación de la libertad religiosa», *Derechos y libertades*, núm. 9 (2000), p. 95: «Será necesaria la ruptura de la unidad religiosa medieval, la aparición de una pluralidad de iglesias y sectas, así como la intervención del poder público en esos conflictos ante las necesidades de paz y de seguridad del comercio y de la economía en general para que se formule la tolerancia primero y la libertad religiosa después».

[77] En el texto citado como introducción al apartado, tomado de VOLTAIRE, *Toleration and other essays*, New York & London, 1916, p. 26.

[78] Cfr. F. ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, Rialp, 1954, pp. 38-42; y M. AYUSO, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, 1996, pp. 21-39.

La afirmación luterana de la salvación por la *sola fides* acarrea un trastorno en lo religioso que pronto pasa a lo social y político. La conciencia subjetiva se convierte en rectora de la religión, que ahora se vive como experiencia psicológica. «Toda la religión se trasladó —afirma TROELTSCH— desde la esfera de la infusión sacramental y material de la gracia y de la autoridad eclesiástico-sacerdotal hasta la psicológicamente transparente de la afirmación de una idea de Dios y de la gracia divina». Eliminado el milagro del sacramento sensible, se instala «el milagro de la idea, el hecho de que el hombre puede captar y afirmar lleno de confianza una idea semejante a pesar de su pecaminosidad y de su debilidad»[79]. Es la quiebra de la Cristiandad y el advenimiento de la modernidad, con la fragmentación de las religiones y la subsiguiente fragmentación política.

No es difícil aceptar, ahora, que la modernidad encierra, desde sus orígenes, el conflicto entre Estado e Iglesia, Estado y conciencia individual, o, para decirlo en términos actuales, la separación, en la esfera pública, de verdad y justicia: la verdad pertenece al terreno subjetivo (el ámbito de la conciencia), la justicia a la política (la esfera estatal). Un resultado inevitable del conflicto es la descalificación, en primera instancia, del Estado como autoridad religiosa, su definición en términos de abstencionista en todo lo relativo a la conciencia (la llamada neutralidad estatal), que se formula como la inhibición del Estado de toda acción que importe una intromisión en la esfera personal, privada, de los ciudadanos. Es así como se exalta en un primer momento la prioridad de la conciencia individual, esto es, negativamente: la relación política se instituye entre el Estado neutral y el individuo libre, cuya libertad de conciencia (fundamento de las demás libertades que pudieran reconocérsele) se torna el punto neurálgico de las valoraciones sobre la justicia del ordenamiento jurídico-político estatal. Se ha visto ya en las reflexiones de SPINOZA y LOCKE.

En la medida que la libertad de conciencia y su par, la libertad religiosa, constituyen el fundamento del edificio de la modernidad, en ellas ha de encontrarse también el comienzo del constitucionalismo y de los derechos modernos. Podría describirse como un triple movimiento que partiendo de la autonomía religiosa, pasa por la autonomía moral y remata en la autonomía política. Por ello hay algo de razón en quienes sostienen que la libertad religiosa es posible únicamente en un régimen de separación de Estado e Iglesia; pues la libertad de conciencia empuja y precipita hacia esta separación, en tanto resulta inconcebible que lo que

[79] E. TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, cit., p. 101.

la conciencia acepta libremente esté sometido ora a una Iglesia que no sea la de uno, ora a un Estado que ha sido pactado para garantizar esa libre conciencia. La libertad de conciencia impulsa la libertad religiosa frente a las iglesias y también frente al Estado. La religión se vuelve interior al hombre, asunto de su conciencia, mientras el Estado gana control sobre el exterior, aunque no sea más que para garantizar a esa conciencia individual su libertad. «La relativización ilustrada de las confesiones religiosas interiorizó a éstas, al mismo tiempo que secularizó las tareas de competencia estatal» [80].

En última instancia, libertad de conciencia y libertad religiosa importan o conllevan la formación del Estado como aparato coactivo, como poder (LUTERO) [81], como institución que habituándonos a la obediencia política nos educa en la obediencia a Dios (CALVINO) [82]. Si se retoma ahora lo antes aseverado acerca de la incapacidad humana para constituir un orden político sobre la moral, si se recuerda la separación entre ética cristiana y comunidad política, no cabe sino concluir que en los hechos tanto como en la teoría corresponderá al Estado fijar las bases morales de la convivencia, estableciendo las virtudes cívicas e, incluso, reuniéndolas en una religión civil universal, como pretende ROUSSEAU. La religión del hombre, escribe el discípulo de CALVINO, está librada al culto puramente interior del Ser Supremo según los Evangelios; la religión civil se refiere al culto exterior, a los dogmas y ritos ordenados por las leyes en atención a lo conveniente a la nación, como sentimientos de sociabilidad, de civilidad [83].

El argumento posee una lógica de hierro dentro del planteamiento de la Reforma: si es imposible al hombre ser justo a los ojos de Dios, la moral se desliza hacia la pura terrenalidad, se convierte en mandato de y entre hombres para establecer la vida social [84]. Pero ésta es ya una ética autónoma, desligada de Dios y todo orden moral objetivo, una ética de la conveniencia política, utilitarista.

---

[80] C. STARCK, «Raíces históricas de la libertad religiosa moderna», cit., p. 15.

[81] Dice WOLIN, *Política y perspectiva*, cit., p. 181, que ante la inoperancia de la moral en la vida pública, en LUTERO, «el gobierno secular aparecía —sin que ello le otorgara dignidad— como la única encarnación de una disciplina ordenadora efectiva; era la principal fuerza cohesiva de la sociedad. A la jurisdicción política, pese a su importancia práctica, no correspondía la virtud cristiana, sino la coacción y la represión». Es la idea que seguirá HOBBES: el Estado es el triunfo de la razón por sobre la religión. Cfr. R. KOSELLECK, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, 1965, pp. 57-62.

[82] Cfr. S. WOLIN, *Política y perspectiva*, cit., pp. 195-197.

[83] J. J. ROUSSEAU, *Du contrat social* [1762], IV, VIII, en *The political writings of...*, Cambridge, 1915, v. II, pp. 124-134.

[84] J. L. LÓPEZ ARANGUREN, «La ética protestante», cit., p. 499.

6. CONSTITUCIONALISMO, DECISIONISMO FIDEÍSTA Y DEÍSMO

«Puedes ser justificado aun sin sacramentos; basta con que creas».
(MELANCHTON)

Quiero apurar algunos corolarios que derivan de esta vindicación moderna de la libertad de conciencia. Primero, el deísmo o el racionalismo religioso, de tanta importancia para el constitucionalismo, como ahora se verá. Luego, el relativismo moral de claro sesgo subjetivista, y su corolario: el nihilismo. Además, el convencionalismo moral y político; y, por cierto, la primacía de los derechos como *potestas*, como libertades negativas. También es de advertir la decadencia de la ley que pierde imperatividad frente a los derechos y las exigencias de las personas y los grupos: la ley se ha vuelto un mero registro sociológico, un reconocimiento de demandas y pretensiones individuales o colectivas. Y todo esto no es más que la consecuencia de la teología y la filosofía modernas que separan la virtud de la felicidad, el deber moral de la naturaleza y del fin natural del hombre, la razón de la vida humana, y el derecho de la justicia, es decir, una razón independiente del orden moral, del orden ontológico [85]. Lo que ha sido posible porque la razón, con el protestantismo, ya ha sido independizada de la fe: ésta nada sirve a aquélla, pues la gracia se ha contrapuesto a la naturaleza tanto como la fe está en contra de la razón [86].

A) Estado, subjetividad y libertad religiosa

La modernidad viene acompañada del inmediato nacimiento de un derecho natural laico, racionalista. Conforme éste, las normas morales y las creencias no dependen de la Iglesia, sino que se traspasan directa o indirectamente al Estado: «El propio ordenamiento jurídico estatal o bien la sociedad, son depositarios de los valores de referencia; son los nuevos sujetos que deciden acerca del bien y del mal, es decir, que realizan valoraciones morales en comparación con las que (no tanto juzgar las prescripciones jurídicas y eventualmente negar su respeto cuanto) dirigir

[85] Como empecinadamente hace KANT, por caso en el ya citado «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», I y II. Cfr. H. ROMMEN, *El Estado en el pensamiento católico*, cit., pp. 205 y ss.

[86] C. FABRO, *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, cit., p. 44.

el desarrollo normativo»[87]. La subjetividad sustituye al orden; la razón crea los nuevos ordenamientos: religioso, moral, jurídico y político. «Derecho, propiedad, ética, gobierno, constitución, etc. —afirma HEGEL—, deben ser determinados de manera general para que estén en consonancia con la libre voluntad»[88]. Es decir: la realidad exterior, la exterioridad, el Estado, ha sido conformado según la conciencia religiosa individual, según la razón, y, por tanto, se ha reconciliado lo interior con el exterior, la conciencia con el mundo, la religión con el Estado[89].

El Estado es en sí mismo justo y capaz de realizar en el mundo exterior el principio de libertad interior sancionado por la Reforma[90]. La subjetividad que finalmente acaba imponiéndose no es la del individuo sino la del Estado o la del Estado constituido por los individuos. El primer paso se da con la Paz de Augsburgo (1555), que concede al gobernante la potestad de fijar la religión en su Estado: *cuius regio eius religio*, según se sabe. Que no es sino el punto inicial de la secularización de la política, pues la diversidad de religiones y las guerras religiosas obligarán a buscar un fundamento no religioso al poder estatal. El protestantismo ha dado un fundamento bíblico-racional al Estado, pero desautorizada la Iglesia como autoridad con injerencia en lo temporal, el mismo Estado emerge como cotitular «del poder espiritual y por deber cristiano», esto es: el Estado adquiere un oficio religioso querido por Dios, aunque en asociación a lo que TROELTSCH llama, no sin eufemismo, «los conocedores profesionales de la Biblia, los clérigos»[91]. De ahí la autoridad moral de la que queda revestido el Estado, primero en paridad con las iglesias, más tarde como solitaria potencia ética; antes como protectora del Decálogo, luego como garante e impulsor de los derechos del hombre.

Mas, antes de recorrer todo este trayecto, el nuevo iusnaturalismo, la ideología moderna del derecho natural, sancionará la libertad religiosa como un derecho individual natural, es decir, innato, anterior a todo Estado y a toda legislación positiva. Si el Estado y el poder secular son

[87] A. CARIOLA, «El derecho natural y la historia. La afirmación de la libertad de conciencia en el Estado democrático», cit., p. 122.

[88] HEGEL, *Filosofía de la historia*, cit., sec. III, cap. I, p. 422.

[89] En el racionalismo la razón es el límite, la frontera frente al Estado: ella es la que separa la moral y el Estado de las religiones. Cfr. R. KOSELLECK, *Crítica y crisis del mundo burgués*, cit., pp. 204-205.

[90] J. ABELLÁN, «La Reforma protestante», en F. VALLESPÍN (ed.), *Historia de la teoría política*, Madrid, 1990, v. 2, pp. 172-173.

[91] E. TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, cit., p. 61.

por convención, la libertad es la condición natural de los hombres[92], y la primera de esas libertades, la que permite constituir un orden humano convencional, es la de conciencia y su derivación hacia la libertad religiosa. Y aunque los ilustrados se adhieren a un pactismo que en algunos casos está ausente de consideraciones religiosas, éstas permanecen como trasfondo de las nuevas ideas, especialmente el iusnaturalismo calvinista y su idea renovada del *covenant* como pacto político[93]. No obstante, religioso o agnóstico, el contractualismo es una expresión filosófico-política del nominalismo teológico, que hace de la voluntad el poder total del espíritu, la voluntad como autodeterminación[94].

B) Racionalismo, deísmo y fideísmo

En el primer constitucionalismo no están ausentes las referencias a Dios; los preámbulos repiten una y otra vez la invocación a Dios como creador, como el Ser Supremo del que todo deriva, especialmente la libertad humana. Mas la religión mencionada en los textos constitucionales —salvando algunos ejemplos del primer constitucionalismo hispanoamericano— no es una religión determinada, sino una creencia racional en Dios. El argumento lo ha dado el protestantismo al desligar la fe de todo dogma, de manera que Dios ha devenido una experiencia personal subjetiva y, por tanto, diversa e individual, una fe individualista que afirma «la invulnerabilidad de la convicción y la certeza personales frente a la autoridad de los hombres, y el deber de obedecer antes a Dios que a éstos»[95].

Podría decirse que así como el protestantismo fundamenta la fe en una subjetiva decisión fideísta de la conciencia[96], el constitucionalismo

[92] Escribe ARANGUREN, «La ética protestante», cit., p. 496: «La misma secularización de la Modernidad, ¿en qué ha consistido sino es en la sustitución de la Alianza con Dios por esa Nueva Alianza del "contrato social" que habría emancipado a los hombres del "estado de naturaleza" (...)? Contrato con Dios, contrato entre los hombres».

[93] Cfr. O. GIERKE, *Natural law and the theory of society 1500 to 1800*, Cambridge, 1934, pp. 95-162. Para el concepto teológico político de *«covenant»*, *vid.* J. ELLUL, *The theological foundation of law*, New York, 1969, pp. 47-56. Este autor analiza también las ideas de CALVINO en torno a la ley natural de un modo un tanto diferente al de GIERKE; cfr. *ibid.*, pp. 57 y ss. En todo caso, queda confirmada su desviación de la, ahora, tradición católica.

[94] C. FABRO, *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, cit., p. 41.

[95] E. TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, cit., pp. 102 y 181.

[96] Fideísmo absoluto que intenta superar la crisis de la razón imponiéndole a ésta las cadenas insoportables de una obediencia que no necesita de ser entendida, comprendida. C. FABRO, *La crisi della ragione nel pensiero moderno*, cit., p. 42.

decide convencionalmente fundar o sostener el orden estatal en Dios, no porque se lo considere el Autor de todo lo creado sino como reflejo de la conciencia de la época, como una instancia política de carácter gnóstico que traduce aquella decisión fideísta individual. Era aquélla todavía una sociedad de creyentes, pero corroída por el protestantismo e infectada de la filosofía racionalista e ilustrada.

El «Ser Supremo» de la declaración francesa de derecho de 1789, lo mismo que la religión del Ser Supremo establecida en 1795, es precisa indicación del deísmo[97] y del racionalismo dominante en el naciente constitucionalismo bajo la influencia de los ilustrados. «La religión más típicamente constitucional es el deísmo —afirma BARRERO ORTEGA—, que reconoce la existencia de un Dios personal y creador del Universo, al que mantiene en movimiento a través de un mecanismo de autorregulación. No se admite ningún otro atributo de Dios, y mucho menos se admiten intervenciones divinas ni milagros. En una palabra, en este campo se aceptan los principios que se consideran comunes a todas las religiones y a todos los pueblos y que, desligados de los presupuestos trascendentes, resultan de acuerdo con la religión o con la naturaleza. La religión se convierte en un modo de sentir, en un sentimiento íntimo de comunión con Dios, que se deriva de la adhesión sentimental a la armonía de la naturaleza»[98].

Todo lo cual está de acuerdo con los presupuestos de la filosofía moderna: Dios es necesario —en este primer momento del constitucionalismo— como una garantía psicológica del orden humano; de modo que los hombres, aunque no crean, deben pensar que existe un Dios, porque «prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, disuelve todo», dice LOCKE[99]. Dios se convierte en un supuesto de la constitución política, no por su real presencia y a través del orden de la creación, sino en tanto exigencia práctica: «Creer en un Señor moral del mundo y en una vida futura», escribe KANT, es presupuesto de la universalidad del ideal moral que anima las constituciones republicanas[100]. Mas una vez destronado Dios, el hombre lo reemplaza y la conciencia —que mora

---

[97] Cfr. C. LYTTLE, «Deistic piety in the cults of the French Revolution», en *Church History*, vol. 2, núm. 1 (Mar., 1933), pp. 22-40; y el clásico de F.-A. AULARD, *Le culte de la raison et le culte de l'Être Suprème (1793-1794)*, Paris, 1892. El autor prueba cómo a la abolición de la religión católica por el culto a la razón siguió el culto al Ser Supremo, empapados ambos de un espíritu anticristiano y deísta, un «deísmo de Estado».

[98] A. BARRERO ORTEGA, «Origen y actuación de la libertad religiosa», cit., p. 117.

[99] LOCKE, *Carta sobre la tolerancia*, cit., p. 57.

[100] KANT, «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», cit., p. 11. Dice ROMMEN, *El Estado en el pensamiento católico*, cit., p. 205:

en lo privado del sujeto— cede su lugar a los derechos humanos que la universalidad de la razón impone como moral de la sociedad.

7. CONSTITUCIONALISMO, PROTESTANTISMO Y CONVENCIONALISMO

«Las herejías que hoy podemos combatir serán las ortodoxias de mañana».

(Harold LASKI)

Recapitularé lo hasta aquí visto y consideraré brevemente nuestra actual situación, partiendo de la herencia protestante en el constitucionalismo.

A) Constitucionalismo, pluralismo y anarquía

Sin embargo de lo dicho por LOCKE o KANT, dando vuelta la hoja, se descubre que el protestantismo ha puesto en marcha nuevamente el convencionalismo jurídico-político, que en algún momento —al que se llegó en el siglo XX— descubrirá que Dios no hará falta ya para sostener el edificio creado por las voluntades humanas y entonces quedará desnudo «el moderno principio de la creación autónoma y consciente del orden humano de la sociedad en una plasmación libre que se va adaptando al cambio de las circunstancias» [101]. ¿Qué otro origen y fundamento posee el constitucionalismo sino éste?

Carl SCHMITT anotó en su *Glosario* que «el derecho al error religioso se ha transformado en el fundamento del derecho constitucional»; y el profesor GRASSO, al comentar el concepto del jurista alemán, explica que al privatizarse la religión, al volverla al fondo de la conciencia individual, resurge el problema de fundar un orden jurídico sin sustento en el orden de la creación [102]. Luego, el orden resultante —si es que puede llamársele así— es «artificial», derivado de la razón y de la voluntad humanas, es decir, convencional, voluntarista [103].

«Además, el hombre es subjetivamente el creador de Dios; la idea de Dios es tan sólo un producto de nuestra razón».

[101] E. TROELTSCH, *El protestantismo y el mundo moderno*, cit., p. 19.

[102] P. G. GRASSO, *El problema del constitucionalismo después del Estado moderno*, cit., pp. 29-30 y 32.

[103] Cfr. J. F. SEGOVIA, «El derecho natural católico y la política. Del orden político natural al orden artificial del Estado», en M. AYUSO (ed.), *Cuestiones fundamentales de*

Pues es imposible el orden social y político cuando se le trata de sostener en un pluralismo de opciones morales, de suyo contingentes y relativas. La incomunicabilildad entre ética y política, tras el protestantismo, no admite más que soluciones pragmáticas y, por tanto, voluntaristas, convencionales, como la actual ética del consenso que es la traducción hodierna de la ética individualista de los siglos XVIII y XIX.

De un modo u otro, el protestantismo, secundado por el racionalismo, nos ha traído a esta condición de imposibilidad del orden. El constitucionalismo, que se funda en la heterogeneidad de fines, no hace más que reflejar la anarquía social contenida, reprimida por el Estado como aparato de poder, o libremente desencadenada cuando ese poder estatal se ha vuelto impotente. Como viene insistiendo el profesor CASTELLANO, la ficción estatal erigida recurriendo al contractualismo, no elimina el conflicto natural sino que lo prolonga o reproduce en el seno del mismo Estado, que vive de armisticio en armisticio, pues «la asunción del conflicto como razón del contrato impide la eliminación del conflicto mismo, que, por tanto, continúa —aunque sea bajo otra Forma— en las instituciones y por medio de las instituciones» [104]; y ello en virtud de que el contractualismo no puede explicar el paso de lo privado a lo público y de éste a lo político, pues no existe un «porqué» más allá del hipotético conflicto.

Esta tesis singular del profesor CASTELLANO, que ilumina la falacia moderna del orden artificial y virtual del Estado y del constitucionalismo, permite comprender cómo, en lugar de imponer la paz, el Estado y la Constitución institucionalizan el principio de la guerra, lo trasladan al vientre del mismo Estado y su derecho, que se convierten —Estado y ley— en «garantía del ejercicio de la anarquía» [105]. Si el conflicto es la condición natural del hombre, el orden estatal se funda en el desorden; el Estado es la persona artificial cuya función consiste en imponer «un» orden, que es «su» orden: el precario apaciguamiento del conflicto natural.

---

derecho natural. Actas de las III Jornadas Hispánicas de Derecho Natural, Madrid, 2009, pp. 97-127.

[104] D. CASTELLANO, *La verità della politica*, Napoli, 2000, p. 33.

[105] Cfr., entre otros, D. CASTELLANO, *La razionalità della politica*, cit., pp. 35, 43, *passim*. Es la lógica del pluralismo ético, como colige GRASSO, *El problema del constitucionalismo después del Estado moderno*, cit., pp. 40-46.

B) Libertad de conciencia, neutralidad, pluralismo y tolerancia

En el contexto actual, el del constitucionalismo de los últimos veinte o treinta años, hay algunos cambios de los que debemos dar cuenta. El primero de ellos es el reconocimiento constitucional del pluralismo religioso; el segundo, la acentuación de la neutralidad estatal frente al hecho religioso, que se expresa, ya no con el término «libertad religiosa», aplicable a las personas y los grupos, sino con el concepto de «tolerancia».

Como si existiese un circuito que se retroalimenta, el pluralismo y las diferencias llaman a la tolerancia; y la tolerancia demanda pluralismo y diferencias, en suma: neutralidad pública frente a los valores y opciones de vida personales [106]. De modo que todas las sociedades que se precien de democráticas deben fomentar las diferencias, el derecho a ser diferente, para hacer gala de tolerantes. La tolerancia ha perdido su sentido originalmente religioso, se ha convertido en un argumento pragmático [107], pero sólo en apariencia: en la superficie se presenta como virtud política; en su corazón, en su núcleo íntimo, sigue latiendo la vieja idea de que la conciencia es libre frente a la verdad y que la razón individual es capaz de fijar su propia verdad.

Así, para los constitucionalistas, la tolerancia se despliega en tres niveles relacionados: *el de la conciencia*, que se refiere a las convicciones religiosas; *el de la cultura*, es decir, el ámbito de las cuestiones étnicas, lingüísticas y de la identidad regional, y, por último, *el político*, esto es, el pluralismo [108]. En otras palabras, el constitucionalismo supone la fragmentación de la fe; ésta se asienta sobre la libertad de conciencia, nervio del sistema de derechos, que acaba plasmándose en un sistema político que recepta el pluralismo en sus variadas manifestaciones. El nuevo despliegue teórico remata en la separación de la Iglesia y el Estado, de un modo más definido, nítido, de lo que fuera durante el siglo XIX [109].

---

[106] M. WALZER, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, 1998, p. 13. En este sentido, el pluralismo (la neutralidad) es un concepto más amplio y correcto que el de tolerancia cuando se trata de las democracias liberales. Cfr. S. MECKLED-GARCÍA, «Toleration and neutrality: incompatible ideals?», *Res Publica*, núm. 7 (2001), pp. 293-313.

[107] Cfr. A. G. FIALA, «Toleration and pragmatism», *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 16, núm. 2 (2002), pp. 103-116.

[108] D. VALADÉS, «Consideraciones acerca del régimen constitucional de la tolerancia», *Boletín Mexicano de derecho Comparado*, núm. 97 (enero-abril, 2000), p. 300.

[109] Cfr. J. FOX, «Do democracies have separation of religion and State?», *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique*, núm. 40:1 (marzo 2007), pp. 1-25. El autor propone una discusión teórica y realiza una medición de los grados de

El drama del relativismo pluralista moderno ha sido puesto por la herencia protestante: la negación de una moralidad común a los hombres, la afirmación de la raíz subjetiva, personal o individual de todas nuestras creencias; esto es, el relativismo y la indiferencia [110], moral y religiosa. Esto impide hablar de una conciencia rectamente informada y formada, porque siendo libre frente a la verdad y el bien, cada conciencia se informa y forma como ella quiere y en lo que ella desea. En términos tradicionales, se ha sepultado la sindéresis y con ella la ciencia moral.

Con la posmodernidad, la realidad o la teoría, poco importa aclararlo, la situación se agrava desde el punto de vista religioso aunque pareciera simplificarse desde el constitucional, porque si por posmodernidad entendemos, como LYOTARD, el fin de las creencias en los meta-relatos, es decir, la incredulidad respecto de las explicaciones fundamentales sobre el hombre y el saber humano [111], habrá de concluirse que lo propio de nuestra época es la increencia, la agudización del ateísmo por obra del nihilismo moderno que estraga las sociedades de hoy [112].

Y digo que tal cuadro de situación es grave desde el punto de vista religioso en un doble sentido: por un lado, se advierte la incapacidad de las religiones tradicionales por conservar tanto el núcleo de la fe cuanto la adhesión de los fieles —crisis de la que el catolicismo parecer ser el más claro exponente—; por el otro, la degradación de la religión misma, su naturalización, en el sentido de pérdida de su dimensión trascendente y sobrenatural. Por caso, Gianni VATTIMO es un ejemplo de relativismo pedante que proclama un cristianismo no religioso en el que todo es posible, como postula su filosofía: la muerte de Dios y de la metafísica, el debilitamiento del ser, la interpretación espiritual, la historización de la salvación, un Dios pluralista y relativista, etc., significan lo mismo, pues todos confirmarían la secularización «positiva» de la religión [113].

Mas todo esto, ¿simplifica el problema del constitucionalismo? Un mundo sin religión volvería innecesaria las garantías de la libertad de con-

---

separación de Iglesia y Estado, constatando que la deseada separación no opera siempre en la práctica.

[110] El concepto de autonomía hace que la tolerancia se convierta en indiferencia. Cfr. A. E. GALEOTTI, «Do we need toleration as a moral virtue?», *Res Publica,* núm. 7 (2001), p. 285.

[111] J.-F. LYOTARD, *La condición posmoderna*, Madrid, 1987.

[112] Cfr. D. NEGRO, *Lo que Europa debe al cristianismo*, 2.ª ed., Madrid, 2006, pp. 126 y ss.

[113] Cfr. G. VATTIMO, *Creer que se cree*, Barcelona, 1996; ID., *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, Barcelona, 2003; e ID., *Addio alla verità*, Roma, 2009.

ciencia y de religión, tornando superflua toda disposición sobre cultos y creencias. Una religión secularizada, que se sostiene en un Dios pluralista y que se reafirma en prácticas ecuménicas o sincretistas, ha dejado de ser una religión que merezca protección. Basta con encuadrarla dentro del reconocimiento del pluralismo y de las libertades ideológicas.

La libertad de conciencia y la subjetivación de la fe acabarán deteriorando, entonces, al constitucionalismo. La pregunta es si la situación del constitucionalismo es sostenible y hasta cuándo, si la anarquía y el nihilismo actuales podrán sostener y hacer perdurar el régimen constitucional de un Estado en crisis. Variadas respuestas se dan a diario a esta cuestión, pero no creo que un católico deba de desesperar. Más bien, a nosotros se nos impone la tarea de retomar la senda correcta, la que el mundo moderno abandonó tras el extravío protestante.

Propongo volver a situar la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento en su lugar, reconducirlas a su vínculo con la verdad y con el orden del ser. Es decir: debemos ser conscientes, antes que nada, de la verdad, y pensar lo verdadero en la verdad. Como dice Michele Federico SCIACCA, «quien piensa en conformidad con la verdad piensa en conformidad con la misma naturaleza del pensamiento, el cual es libre cuando piensa su objeto propio, es decir, cuando se somete al orden real, objetivo y superior de la verdad» [114]. Únicamente la conciencia sujeta al orden de lo creado, el pensamiento libre del error por la sujeción a la Verdad que lo trasciende, pueden presentar una salida a la crisis actual del convencionalismo, es decir, al extravío de las libertades modernas y al desmadre del Estado constitucional.

---

[114] M. F. SCIACCA, «El concepto católico de libertad de pensamiento», en *Iglesia y mundo moderno* [1947], Barcelona, 1957, p. 15.